

REVISIÓN DE JOHN STUART MILL

GAIL TULLOCH: *Mill and Sexual Equality*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, 1989.

En las tres últimas décadas, y al hilo de la publicación de sus obras completas, el pensamiento de John Stuart Mill ha sido objeto de numerosos estudios. La importancia de esta ingente bibliografía reside en que, aun con las lógicas discrepancias, destacados estudiosos han configurado lo que ya se conoce como la «nueva interpretación» frente a la «interpretación recibida». Frente a la imagen del heredero que trató sin éxito de humanizar el utilitarismo benthamita, aparece un pensador con personalidad propia, más complejo, riguroso y sistemático de lo que tradicionalmente se ha sostenido.

Sin embargo, hay algo en lo que sí parecen coincidir ambas interpretaciones: en el olvido de lo que Mill observó como un principio «que es injusto en sí mismo y actualmente uno de los principales obstáculos para el progreso de la humanidad», el principio que regula la dominación de un sexo sobre otro.

Efectivamente, la mayor parte de los estudiosos no han sabido valorar la conexión de los análisis de Mill en torno a la conceptualización y legitimación de la sujeción de las mujeres con el resto de su obra ética, social y política. Y, cuando lo han hecho, sorprendentemente, han sido tan generosos que han

pasado el testigo a las nuevas generaciones. Es el caso de Fred R. Berger, que en su magnífico estudio sobre Mill —*Happiness, Justice and Freedom. The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill*, U.C.P., 1984— afirma: «Un estudio detallado mostraría que *La sujeción* utiliza y elabora sus conceptos de felicidad, justicia y libertad. Como estos conceptos forman parte de las cuestiones más cruciales de su filosofía moral, *La sujeción* es un trabajo de central interés para el estudioso de Mill y para cualquier interesado en entender la versión del utilitarismo que Mill mantiene». Pero no va mucho más allá de esta declaración.

Así las cosas, generalmente, la obra *La sujeción de la mujer* ha merecido un tratamiento separado por parte de investigadoras no estrictamente interesadas en el pensamiento global de Mill, sino más bien en su aportación a la teoría y práctica feministas. Pues bien, en este contexto se entenderá el interés y la relevancia del libro que aquí comentamos. El objetivo de la obra, según la propia Tulloch, es doble. Por un lado, mostrar que el tema de la desigualdad sexual ocupa un lugar central en la obra de Mill, por otro, analizar las claves argumentativas de *La sujeción* en relación a las expuestas en *Sobre la libertad*, *El utilitarismo* y *Del gobierno representativo*. La obra, que se estructura en cuatro partes, tiene un tema central: investigar la concepción

de la naturaleza humana que subyace a todo el corpus milleano y entender cuáles son las correctas consecuencias políticas.

En la primera parte se analiza, capítulo por capítulo, *La sujeción de la mujer*, publicada en 1869. En la segunda encontramos que el tema de la igualdad sexual fue una constante en su pensamiento —ya en 1831 escribió un artículo sobre el divorcio—, y se hace referencia a la evolución del feminismo liberal de Mill. Lógicamente, en este capítulo se trata el polémico tema de la influencia intelectual de Harriet Taylor, mujer de convicciones feministas y socialistas.

La parte tercera se perfila como el núcleo de la obra, ya que en ella aborda el problema de la naturaleza de forma sistemática. Tulloch conjuga los argumentos agnósticos en torno a la naturaleza de la mujer con los que relatan la construcción cultural de la fe-

minidad. La insistencia de Mill en la deformación artificial que han sufrido las mujeres, le lleva a postular la existencia de una concepción positiva —y universal— de la naturaleza humana.

Finalmente, la parte cuarta puede ser la más polémica, ya que la autora pretende examinar cómo podrían aplicarse hoy los principios del feminismo liberal de Mill. A su juicio, y contra quienes ven al inglés como un acérrimo antiestatalista, Mill apoyaría diferentes tipos de intervención estatal y discriminación positiva, justamente para hacer posible el desarrollo de la individualidad —de las mujeres— que tan vehementemente postula en *Sobre la libertad*. De este modo, la obra confirma las implicaciones radicales del feminismo liberal.

Ana de Miguel

Universidad Politécnica de Madrid

LA ÚLTIMA BIOGRAFÍA DE BEAUVOIR

DEIRDRE BAIR: *Simone de Beauvoir* (trad. del inglés por Marie-France de Paloméra), París, Fayard, 1991, 834 pp.

Por fin contamos con una biografía de Simone de Beauvoir que se quiere completa, rigurosa y encarnada en lo humano —en el sentido nietzscheano de la palabra— por cuanto, al recorrer la trayectoria vital de este personaje excepcional, se nos muestran los claros oscuros que toda vida encierra, sus ambigüedades, sus puntos de inflexión, los logros y los fracasos, las vivencias plenas y las vivencias truncadas. Por fin, una biografía que privilegia el lado

humano frente al tono literario de la de Francis y Gontier,¹ y al apologético de la de Françoise d'Eaubonne.²

En su prólogo, Bair declara cómo Beauvoir aceptó encantada su petición de biografiarla, entre otras razones, porque era la primera persona que le había propuesto escribir sobre *toda* su obra —lo cual no deja de sorprendernos, ya que en ese tiempo, 1980, Francis y Gontier estaban trabajando con ella sobre lo mismo— en un momento en que sólo las mujeres querían escribir sobre ella y solamente se interesaban por su feminismo. En cualquier caso, la de Bair es la más completa biografía de que disponemos por ahora. No sólo porque dobla en volumen a

la anterior, sino también porque es más ambiciosa y está más documentada. Escrita en la mitad de tiempo que aquélla, corrige algunos errores que la propia Beauvoir había encontrado allí, pero se le deslizan otros. Es comprensible que en una obra tan voluminosa, donde se ponen en juego tantos datos, se trastoquen algunos. Josyane Savigneau señalaba algunos, en su comentario al libro en *Le Monde* (11 de octubre de 1991): cómo no había logrado situar el trabajo sobre Leibniz encargado por Brunschvicg a Beauvoir cuando preparaba su diploma de filosofía en la Sorbona —Beauvoir no recordaba nada de esto, nos dice Bair, pero no repara en que da cuenta de ello en *Mémoires d'une jeune fille rangée* (Gallimard, Folio, p. 369)—; su confusión entre *La force de l'âge* y *Tout compte fait*, atribuyendo un comentario a un pasaje de *Les mots* de Sartre a aquella segunda parte de sus Memorias —escrita antes que *Les mots*— cuando se encuentra en la cuarta, etc. Otros errores se relacionaban con la obra de Sartre más directamente, como el de situar su *Baudelaire* en la década de los cincuenta —fue escrito en 1946— y confundir entre sí los «Eugènes» y los «Mortimer», tipologías de la obra de Cocteau *Le Potomak*, a partir de las cuales Maheu y su grupo de L'École Normale (es decir, Sartre y Nizan) clasificaban a sus compañeros, a sus profesores y a sí mismos. Otros, que no he visto señalados, son, por ejemplo, la atribución a G. Marcel (p. 370) de la sugerencia hecha a Beauvoir, en realidad, por el discípulo de Sartre Misrahi, de escribir una moral existencialista, que llegó a ser *Pour une morale de l'ambiguïté*; la afirmación de que el ensayo *Littérature et métaphysique* (1946) inspiró los otros dos: *Pyrrhus et Cinéas* (1944) y *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) publicados en este último año

en un volumen bajo el nombre del segundo (p. 371); la atribución al personaje de *L'invitée*, Xavière, inspirado en Olga Kosiakiewicz, de una conducta que corresponde a la Ivich de *L'âge de raison* de Sartre, también inspirada en Olga. Pero, precisiones aparte, me parece más interesante destacar lo que esta biografía aporta al conocimiento del personaje Simone de Beauvoir y las interpretaciones que Bair hace de los datos, del entorno, de las personas y, en fin, el perfil que nos rinde de la biografía.

Sin empujear el empuje de su carácter, la energía vital que quienes han leído su autobiografía no podrán por menos que atribuirle, su optimismo al hacer proyecto de futuro, la pasión por la vida que se hace casi tangible en la espléndida primera parte de sus memorias, Bair nos hace patente también el lado depresivo de su personalidad. Nos la describe deprimida en situaciones puntuales, cuando la tensión o el exceso de trabajo hacían más vulnerable su sensibilidad, y en momentos más transcendentales —de esos que constituyen jalones de adversidad en la vida de cada cual— cuando las cosas no salían como se prometía, cuando las personas no respondían como hubiera cabido esperar. Así, cuando fue excluida de la enseñanza por acusación de corrupción de menor y hubo de trabajar para Radio París —emisora controlada por los alemanes— bajo la ocupación, aunque fuese en un programa cultural —como ella siempre alegaba en su defensa cuando no podía evitar hablar de ello—; cuando Sartre le comunicó que le había propuesto a Wanda Kosiakiewicz, enferma y deprimida, casarse con ella para poder obtener el permiso de visitarla cuando estaba movilizado (1941); cuando conoció la adopción de Arlette Elkaïm por parte de Sartre, etc. Ante

estas situaciones, Beauvoir siempre reaccionaba poniéndose al trabajo de escribir; pero en sus Memorias las edulcoró, dando versiones más favorables a la imagen que de ella y de Sartre nos quería transmitir. Bair pone buen cuidado en corroborar estos datos con citas de sus conversaciones con Beauvoir, y nos dice que ella eludía hablar de estas cosas, se ponía nerviosa cuando se le preguntaba por ello, o aportaba rápidas justificaciones tras las cuales se apresuraba a cambiar de tema. Sobre este cuidado de la imagen pública de ambos, de la que tan celosa fue Beauvoir durante toda su vida, Bair precisa mucho más los datos conocidos y aporta otros. Precisa con implacable objetividad la liberación de Sartre del campo de prisioneros alemán, en el que terminó su movilización durante la guerra, suceso que Beauvoir había narrado en *La force de l'âge* utilizando primero el término «evasión» y explicando luego que no tuvo necesidad de evadirse puesto que fue liberado por «trastornos de la visión». En este punto Bair no hace una confrontación de sus datos con el relato de Beauvoir, seguramente porque piensa que no es tan ambiguo como para precisar tal aclaración. Sin embargo, gentes malintencionadas como G. Joseph³ —y todo el periodismo que se ha hecho eco del escándalo que ha pretendido desencadenar— se han apoyado en la leve ambigüedad del pasaje de Beauvoir para denigrar a ambos.

Precisa también Bair que el Flore, café que desde la vuelta de Sartre del campo de prisioneros fue lugar de escritura de ambos, era frecuentado por oficiales y personalidades alemanas —cosa que Beauvoir había negado en sus Memorias—; da también cuenta de las colaboraciones de Sartre en *Comedia*— revista cultural controlada por los alemanes—, así como las críticas

favorables que allí se publicaron sobre *Les mouches* de Sartre y *L'invitée* de Beauvoir, lo cual también ha sido utilizado contra ellos por el autor mencionado antes.

Las precisiones mencionadas se refieren al aspecto público de sus vidas. Pero también Bair nos trae información interesante en lo que concierne a la imagen, tanto o más cuidada por Beauvoir, que pertenece a la esfera de lo privado. Conocíamos la inveterada poliginia de Sartre por las Memorias de Beauvoir y por sus propios escritos y tuvimos información más completa a través de la biografía de Francis y Gontier; pero Bair aporta muchos más datos sobre esta faceta de Sartre que tan de cerca le concernía a su biografía: «los nombres o pseudónimos de muchas de estas mujeres aparecen en multitud de páginas de los diversos escritos de la pareja (Sartre y Beauvoir) pero la lista, larga a primera vista, que a partir de ellos puede hacerse no es más que la parte visible del iceberg» (p. 232). Este es un dato más; lo que nos interesa de la información de Bair es cómo nos va mostrando que Beauvoir es, a la vez, víctima y cómplice de las aventuras de Sartre y que ambos papeles fueron pesadas cargas —como era de suponer— para ella. En este terreno siempre aceptó su papel de cómplice, aunque no siempre de buen grado, a pesar de sus explicaciones, siempre circunstanciales e insatisfactorias, tales como que en una pareja cada uno tiene su papel y «no le importa desempeñarlo si ello facilita la vida a la persona que ama». Sartre le exigía el papel de cómplice y, más aún, el papel de «controladora» de las relaciones no deseadas, de manera que, cuando se cansaba de una *partenaire*, o bien ésta pretendía comprometerle más allá de lo que él estaba dispuesto a dar, «era siempre Castor quien le impedía», 'no

quería que', 'le prohibía' hacer esto o aquello» (p. 243). Sartre se sabía incapaz de decir no y encargaba a Beauvoir de esta tarea. Cuando se le preguntaba si le reprochaba haber tenido que desempeñar este papel, ella respondía: «Había que proteger a Sartre de sí mismo. Él no habría escrito si yo no hubiese aceptado hacer de barrera entre él y el mundo» (p. 243). Todos estos datos nos muestran la dependencia afectiva que Beauvoir tenía con respecto a Sartre, lo cual le ha valido el justo reproche de muchas feministas. El haber entrado en ese juego de dependencia afectiva con un hombre puede interpretarse como un indicador de que no era una mujer totalmente emancipada en el plano afectivo, ella que era el modelo de emancipación para tantas mujeres. *Hélas!*, todos tenemos nuestro «lado oscuro», y el estado de autenticidad ontológica que es la plena realización de la libertad en la transcendencia, punto en el que las filosofías de ambos coincidían, es un grado de dignidad metafísica que hay que conquistar cada día y sólo se consigue totalmente en momentos puntuales.

También nos informa Bair del encubrimiento, por parte de Beauvoir, en sus Memorias, de los desplantes que le daba Sartre por sus relaciones con otras mujeres y de sus propias relaciones «contingentes», más o menos descritas en las Memorias, buscadas, a veces, porque Sartre no se ocupaba de ella; como la que inició con J.L. Bost, la que tuvo, fugazmente, con Vitold cuando Sartre prolongó su estancia en EE.UU. en 1945 a causa de Dolores Vanetti, etc.

Sin embargo, Bair también nos confirma que a partir de los años sesenta la vida y la actitud de Beauvoir con respecto a los hombres cambió, porque comenzó a poner en práctica lo

que había predicado en *Le deuxième sexe* (p. 800, nota 16 al capítulo XXXV). Fue a partir de esta obra, efectivamente —por la enorme repercusión que tuvo para las mujeres—, cuando Beauvoir comenzó a ser célebre internacionalmente, alcanzó su verdadero estatuto profesional, dejó de ser «la grande sartreuse» y adquirió verdadero prestigio intelectual. Ello la despegó de Sartre y le confirió una categoría propia a los ojos de los demás.

Acercas de su *entente* intelectual con Sartre y las consecuencias favorables de ello para la obra de éste, que, sin embargo, le restaban tiempo para dedicarse a la suya propia, también Bair aporta nuevos datos que no conocíamos en detalle.

Así, el trabajo que llevó a cabo sobre el manuscrito de *La nausée*, acerca del cual Sartre «repetía a quien quisiese oírlo que *La nausée* no había llegado a ser publicable sino después que ella la hubiera re trabajado intensamente» (p. 233). Bair hace hincapié en que en los años anteriores a la guerra, cuando ambos ya vivían como profesores en París, la costumbre de Sartre era pasar a Beauvoir, día a día, todo lo que iba escribiendo. Se ocupaba de encontrarle una mesa cómoda y aislada en el café Dôme y una taza de café; y la dejaba allí, trabajando sobre sus escritos, mientras él acudía a sus citas amorosas. Muchas de las personas a las que interrogó Bair durante su preparación de la biografía, «eminentes especialistas» —según su expresión— en el pensamiento de Sartre, coincidieron en declarar que «la contribución de Beauvoir fue mucho más importante de lo que ambos declaraban; ella no escribía el texto —su escritura raramente figura sobre los manuscritos de Sartre— pero con frecuencia él le decía lo que quería escribir y ella le hacía un guión por escrito o una exposición oral de lo

que había de ser el trabajo en cuestión, los cuales eran tan detallados que ya no le quedaba a Sartre más que escribirlos» (p. 782, nota 6 al capítulo XXIX). Y sabemos también, desde la biografía de Francis y Gontier —dato que corrobora más explícitamente Bair—, que los artículos que Camus encargó a Sartre para su periódico *Combat* sobre «París tras la liberación» los escribió —y buscó los datos sobre el terreno— Beauvoir, aunque los firmó Sartre. También, por la misma fuente, sabíamos que *La putaine respectueuse* fue inscrita en la Sociedad de Autores con el nombre de ambos. La explicación de Beauvoir acerca de estas cosas, cuando se le pedía, se puede resumir, según Bair, en la respuesta que le dio en abril de 1983: «Claro que le ayudaba. Su obra era más importante que la mía; él era un filósofo y la gente contaba con él para que le mostrase una mejor manera de existir. Yo era una escritora y no tenía tanta influencia. Dos personas tan próximas como lo éramos Sartre y yo, que llevábamos juntos tanto tiempo, que pensábamos las mismas cosas, teníamos las mismas convicciones, no pueden sino influenciarse. Y eso es todo lo que tengo que decir. ¿Qué importa saber quién tuvo primero la idea y quién lo expresaba mejor? El que contaba es el que escribía» (pp. 782-783, nota 6 al capítulo XXIX). Esta colaboración tan estrecha duró por lo menos hasta los años sesenta bien entrados, según Bair. Así, en los cincuenta, cuando ella estaba terminando *Les mandarins*, Sartre le pidió que se dedicase una semana a leer su *St. Genet*. Y lo mismo había ocurrido en 1945, cuando fundaron *Les Temps Modernes*; Sartre, a punto de emprender su primer viaje a EE.UU., dejó a Beauvoir encargada de llevar adelante la salida de los primeros números, después de haber escrito

su famoso artículo-manifiesto en el que exponía los objetivos y la línea de la nueva publicación.

Contrasta y discute Bair esta valoración de Beauvoir acerca de la obra de Sartre y de su valía como filósofo, superior a la suya propia, con las opiniones de personas que los conocieron, notablemente con la de Gandillac —que ya recoge, en parte, Cohen-Solal en su biografía de Sartre— y la de Pouillon. Según el primero, Beauvoir se juzgaba con excesiva modestia, «él [Gandillac] siempre la consideró capaz de producir una obra filosófica tan importante como la de Sartre y enteramente original» (p. 311). Y, como prueba de su afirmación, trae el testimonio de que el tribunal que en la oposición de *Agrégation* juzgó a ambos dudó mucho a quién de los dos conceder el primer puesto, inclinándose finalmente por Sartre, porque «ella no era más que una estudiante de la Sorbona y él un *normalien*. Además, ese pobre chico se presentaba por segunda vez» (*loc. cit.*). Tanto Gandillac como Hélène de Beauvoir —la hermana de Simone— se preguntaban «por qué esta mujer tan brillante, que toda su vida se apasionó por la filosofía, a la que consideraba el campo del saber “más importante y, sin duda, el más apasionante” tomó tales distancias al respecto» (*loc. cit.*). En cuanto a Pouillon, que había sido alumno de Sartre, declara a Bair la fuerte impresión que Beauvoir le causó cuando la conoció, al descubrir que ella era una filósofa original —y no simplemente la compañera de Sartre—, y la confirmación de esta primera opinión cuando, enseguida, movido por ello, leyó sus primeros ensayos filosóficos.

Sin embargo, Beauvoir siempre declaró que «ella no era una filósofa, que no poseía el genio creador necesario para construir un sistema y que, por

tanto, en filosofía ella era, en efecto, la discípula de Sartre, ya que se había adherido al existencialismo» (p. 310 y nota 22. p. 754).

Bair toma siempre estas opiniones de Beauvoir como una minusvaloración de sus capacidades, y trae en su apoyo la opinión de Gandillac y de Hélène de Beauvoir de si no influiría en esta apreciación de Simone aquella clasificación primera que hizo el tribunal de oposiciones. De modo que interpreta la posición de Beauvoir en este punto también como una dependencia —en este caso intelectual— de Sartre. Pienso, sin embargo, que la opinión de Bair aquí es un poco precipitada; si admitimos la definición radical de filósofo que Beauvoir establece, evidentemente ella no fue, no era, filósofa porque no creó un sistema. Y tampoco lo serían, por lo mismo, ni Voltaire, ni Rousseau, ni Montaigne; ni Habermas, por tomar un ejemplo bien contemporáneo. Con esta definición tan radical Beauvoir se excluye del Olimpo de los filósofos. Y en este sentido en el que se excluye, no es correcto interpretar que ella valía tanto como Sartre, puesto que no escribió ningún tratado semejante a *L'être et le néant* o la *Critique de la raison dialectique*. Por tanto, no hay que interpretar su postura de colocar a Sartre en primer rango como una dependencia, sino como una muestra de su objetividad e independencia intelectual al valorarlo. Ahora bien, si ensanchamos nuestro criterio de definición del filósofo y convenimos en que también lo es quien muestra la capacidad de poner claridad en zonas de la realidad que hasta entonces estaban en penumbra —como decía Husserl—, entonces Beauvoir es una auténtica filósofa, no por lo que prometía en su juventud, sino por lo que escribió en el campo de la filosofía: des-

de sus primeros ensayos morales como *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté* hasta su último gran ensayo *La vieillesse* —pasando por *Le deuxième sexe*— se revela como una filósofa existencialista de acento propio —y no meramente epígona de Sartre, como se tiende a pensar—; no es fenomenóloga como Sartre; con ascendientes existencialistas similares a los de él —Kierkegaard y Heidegger— pero con otras influencias propias; más ilustrada, más montaigneana, con un método propio y ocupándose de otros temas, principalmente —en sus dos grandes ensayos sobre las mujeres y sobre los viejos— de los grupos marginados por razones sociales y culturales. De manera que, a mi modo de ver, sí hay una filosofía diferencial en Beauvoir que consiste en su peculiar manera existencialista de mirar el mundo, la cual es distinta de la de Sartre.

Sabíamos por la biografía de Francis y Gontier las verdaderas razones de la muerte de su íntima amiga Zaza (Elisabeth Lacoin), así como la identidad de los personajes que aparecen en sus Memorias con nombres falsos, pero quedaba cierta oscuridad sobre la sexualidad de Beauvoir. ¿Heterosexual o bisexual? Bair confirma lo que allí se apuntaba implícitamente. A partir de las declaraciones de Ivan Moffat, el primer marido de su discípula Natalie Sorokine, confirma el componente lésbico de la relación entre ambas. Y acerca de su actitud sexual ante las mujeres trae la información de una conversación mantenida con Beauvoir en marzo de 1986 donde ella confirma su bisexualidad, si bien aclara la biógrafa que la visión de Beauvoir sobre la sexualidad era «ciertamente muy estrecha y restrictiva» ya que sólo consideraba sexuales las relaciones genitales (pp. 802-803,

nota sin numerar correspondiente al capítulo XXXVII). Esta información, ampliada en una nota sin numerar, como se indica, es debida a que unos meses antes de ser publicada la biografía de Bair en su edición original inglesa fueron publicadas por la heredera e hija adoptiva de Beauvoir, Sylvie Le Bon de Beauvoir, las *Lettres à Sartre*, cartas que Beauvoir había dado oficialmente por perdidas pero cuya secreta existencia era conocida por Bair —porque Beauvoir las consultaba en su presencia para comprobar datos, aunque le juró que nunca se publicarían—. En estas cartas se desvela su bisexualidad. En relación con ellas, Bair aprovecha para informarnos de que las *Lettres au Castor et à quelques autres*, editadas después de la muerte de Sartre por la propia Beauvoir, no están completas. Y es más, algunas de las publicadas están todavía fuertemente censuradas por ella; al paso, expresa el deseo, como investigadora, de que sean publicadas en una edición conjunta unas y otras, si un día llegan a ponerse de acuerdo las dos herederas legales de la pareja.

Para terminar con la enumeración de las aportaciones de Bair, señalemos la ayuda que, según nos testimonia, recibió Beauvoir por parte de N. Algren, su amante norteamericano, en la elaboración de *Le deuxième sexe*: bibliografía y datos sobre América en torno al problema racial y a la situación de las mujeres, que tan valiosa le resultó para las comparaciones entre la situación de opresión de las mujeres y la de los negros. Algren le hizo conocer las obras de Gunnar y Alva Myrdal *An American Dilemma* y *National Family*, respectivamente; le envió el *Informe Kinsey* y diversas obras de literatura social y política de los años veinte y treinta. Asimismo revisó las elaboraciones que sobre estos datos ella iba

haciendo en relación con su investigación, hasta el punto de que Beauvoir declaró a Bair que no comenzó a apasionarse por su ensayo en ciernes hasta la época de su segundo viaje a EE.UU. (mayo-julio de 1948). De modo que, según Bair, Algren fue, mucho más que Sartre, quien le ayudó a hacer un análisis pormenorizado de su trabajo paso a paso en lo que concierne a estos aspectos (pp. 427-449). De ello no hay mención en las Memorias de Beauvoir.

Volvamos a la valoración que de su obra filosófica hace Bair. Después de haber defendido, contra la propia Beauvoir, su valía filosófica —lo cual estimo muy acertado—, a la hora de comentar sus escritos de filosofía se atiene demasiado estrechamente a las versiones de las Memorias, por un lado, y, por otro, a su propia tesis de la dependencia intelectual de Sartre. Con lo cual, después de haber suscitado una polémica que podía contribuir a revisar la filosofía de Beauvoir para valorarla de una vez, cae en la misma seducción que ésta por la filosofía de Sartre, sólo que a un nivel mucho más superficial, sin comprender ni la una, ni la otra.

Así, en el tratamiento de los dos importantes ensayos morales *Pyrrhus et Cinéas* y *Pour une morale de l'ambiguïté* despacha el primero caracterizándolo como un texto que Beauvoir planteó en desarrollo paralelo a *L'Être et le Néant* —lo cual no es exacto: lo cierto es que pretende esbozar las bases de una moral existencialista— en el que ella «recorre, al vuelo de su fantasía, gran parte del pensamiento intelectual occidental» (p. 312); esto es, como si de un *divertimento* filosófico se tratase. Y en cuanto a las nociones de libertad y situación —uno de los temas filosóficos que más discutió con Sartre y sobre el que las concepciones de una y

otro discrepaban— lo resuelve diciéndolo que Beauvoir se orientó por una «reconciliación» (*loc. cit.*), cuando el término que Beauvoir usa en *La force de l'âge* es «conciliación» entre dos planteamientos diferentes. Otro tanto sucede con *Pour une morale de l'ambiguïté*; aquí, ninguna mención al problema libertad-situación —donde Beauvoir, en oposición a la concepción sartriana, establece explícitamente una jerarquía entre las situaciones—. Bair comienza apoyándose en los comentarios negativos que su autora hizo en las Memorias y, para ratificarlos, añade: «La mayoría de los lectores emitirían sin duda el mismo juicio, pues es uno de los escritos menos leídos y que los especialistas han tenido mayor tendencia a ignorar» (p. 371). Suponemos que en América; y, efectivamente, así debe ser porque, en nota, nos remite a un comentario de Terry Keefe bastante ambiguo —quizás por estar tomado de diferentes páginas— que no aclara nada.

Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme es, para Bair, una defensa demasiado apasionada de Sartre; «en vez de explicar su doctrina, impide una verdadera refutación de las tesis de Merleau-Ponty» (p. 524) porque —resumiendo sus tesis— Beauvoir se había anclado en el Sartre de *L'être et le néant* y no comprendió su evolución posterior. Esto es simplificar en exceso; por un lado, Sartre nunca se desdijo de su ontología fenomenológica; por otro, si Beauvoir no le siguió en su manera de incorporar el marxismo al existencialismo era porque ella lo incorporó —en la medida en que lo hizo— de otro modo, no porque no lo entendiera.

Según Bair, Beauvoir se adhirió a la filosofía de Sartre escrita hasta 1955. Después ya no le siguió más que a remolque. Esto es, sólo en parte, cierto.

Pero no porque supusiese el hundimiento de su visión existencialista del mundo, sino porque intelectualmente se interesaba de otra manera por los problemas.

También, y por lo mismo, me parece totalmente desacertada su interpretación de que en las cuatro partes de sus Memorias intentase mezclar psicoanálisis, marxismo y biografía como Sartre hacía en la *Critique de la raison dialectique* (!), *Saint Genet* y *L'idiot de la famille* (en el que ya iba trabajando). Así llega a decirnos: «Casi todo lo que ella escribía tenía algo de Sartre: del tema (en *L'invitée*), al problema (*Le deuxième sexe*) y a la conceptualización (las Memorias en general), pero, de todos modos, consiguió crear algo que era de su propia pertenencia en esos cuatro volúmenes (p. 541). Está claro que, para Bair, lo mejor de Beauvoir son sus Memorias, opinión que no discuto —es la más extendida—; pero sí es discutible que todo lo demás sea una aplicación del sartrismo, como dice en otro lugar. Por otra parte, ¿qué significa eso de que a partir de los sesenta o, a lo sumo, del *St. Genet*, Sartre —y Beauvoir a la zaga— comienzan a incorporar psicoanálisis y marxismo? ¿Como si Beauvoir hubiese ignorado hasta entonces el psicoanálisis, el marxismo y el tema de «las edades de la vida», recurrente en toda su obra! ¿Se le ha olvidado a Bair *Le deuxième sexe*, donde (1949) examina lo que el psicoanálisis y el materialismo histórico, como elementos de la cultura, aportan sobre la concepción de la condición femenina en las sociedades occidentales? Bueno, era el desarrollo de un problema inspirado en Sartre; pero, de todos modos, ¿y el psicoanálisis existencial? Demasiado complejo para alguien que explica la filosofía con visión de periodista.

En cuanto a su interpretación de lo

que se ha dado en llamar el neofeminismo de Beauvoir,⁴ es decir, su adhesión al feminismo militante —y la correspondiente puesta a punto de sus ideas feministas— a partir de la década de los setenta, Bair declara que la postura de Beauvoir es aún más radical e intransigente que antes. Cierto. Pero no puede por menos de dejar caer que se desarrolla en paralelo con el compromiso de Sartre con los «maos», sugiriendo, una vez más, que sigue a Sartre (ahora que ya se había despegado); que lo sigue teniendo como modelo, en fin (p. 635). Su valoración del neo-feminismo beauroviano está en la línea de los plantamientos neo-liberales de la mayor parte del feminismo anglosajón, con Betty Friedman a la cabeza. Reprocha a Beauvoir el que «suscita muchos problemas sin aportar respuestas satisfactorias ni coherentes» (p. 644). Por eso, aun reconociendo que «ninguna mujer, en la literatura (!) contemporánea, ha estado tan indisolublemente ligada a los grandes acontecimientos, causas y ac-

ciones de la sociedad que era suya» (p. 645), nos dice que, si bien los análisis de Beauvoir «tomados por separado son [...] luminosos, tomados uno tras otro crean un caleidoscopio de imágenes y de realidades, de opiniones y de hechos» (*loc. cit.*).

De *La vieillesse* hace una interpretación reductivamente psicologista, relacionándolo tan sólo con el miedo a envejecer y a morir y el pánico ante el envejecimiento de Sartre. Sin embargo, tiene al menos la honestidad de reconocer que es «un estudio pionero [...] que las generaciones siguientes estimaban —al igual que Beauvoir— más revolucionario que pesimista» (p. 628). Ella lo estima fundamentalmente pesimista.

A pesar de sus carencias y de sus reduccionismos, que no son sino la muestra de que la riqueza de la personalidad biografiada desborda las retículas que la biógrafa aplica, el trabajo de Bair es interesante y será una referencia obligada para las biografías que vengan después.

NOTAS

1. C. Francis y F. Gontier: *Simone de Beauvoir*, París, Perrin, 1985.

2. F. D'Eaubonne: *Une femme nommée Castor. Mon amie Simone de Beauvoir*, París, Encre, 1986.

3. En su libro *Une si douce occupation*, París, Albin-Michel, 1991.

4. A partir del excelente libro de J.J. Zéphir, que lleva este título. París, Denoël-Gonthier, 1982.

Maria Teresa López Pardinas
Seminario «Feminismo e Ilustración»

LA CONSTRUCCIÓN GENÉRICA DEL SUJETO POLÍTICO EN EL RENACIMIENTO

H.F. PITKIN: *Fortune is a Woman*, Berkeley y Los Ángeles, Universidad de California Press, 1984.

Lentamente, desde hace unos años, en el mundo académico ha ido ganando terreno una lectura de los pensadores clásicos desde una nueva hermenéutica: la feminista. El riguroso estudio, serio y documentado, de H.F. Pitkin se encuadra en esta perspectiva. La autora se ocupa del análisis de la obra de Maquiavelo atendiendo a los modelos de masculinidad y feminidad que la recorren y articulan, al tiempo que determinan el modelo político del pensador florentino.

Desde esta perspectiva, su aproximación a Maquiavelo no se centra (como es habitual) en el concepto de autoridad, sino en el de autonomía, la cual se presenta como la condición para la construcción del modelo maquiaveliano de Estado. La autonomía, en efecto, es el ideal buscado por los sujetos políticos de tal modelo, a saber, los varones, que temen la dependencia como un peligroso fracaso de su masculinidad: masculinidad es, pues, autonomía (y viceversa). De aquí la necesidad de analizar el ideal maquiaveliano de masculinidad para así caracterizar a los sujetos políticos agentes del Estado. Como resultado de este análisis, Pitkin señala la existencia de tres paradigmas políticos de masculinidad: el Zorro, el Fundador y el Ciudadano. El Zorro, presente en *La Mandrágora*, es el del sujeto que se adapta y sobrevive en un medio político corrupto, mediante el cinismo, el fraude, el engaño, la maldad, etc. (tal

es la experiencia personal de Maquiavelo). Se trata de un modelo de virilidad que a la larga es autodestructivo, pues no permite la verdadera *virtú* y, en esa medida, es impotente para salir de la corrupción y, así, obtener la verdadera autonomía. El Fundador, por su parte, es una figura mítica, un principio generador puramente masculino, es un varón de una autonomía personal excepcional, se ha hecho a sí mismo y de ahí arranca su *virtú*, para el ejercicio de la cual sólo necesita la oportunidad; es un individuo en cuya acción no cabe ni cinismo, ni fraude, pero sí crueldad, necesaria para convertir una sociedad corrupta (i.e. disgregada y atomizada) en una unidad política. Pero la naturaleza del Fundador es paradójica: por un lado, debe ser temido, y, por otro, en tanto que «virtuoso», es un modelo de inspiración.

De la mano de esta clasificación Pitkin nos ofrece tres modelos de *virtú*, correspondientes a los tres modelos de masculinidad. Sin embargo, cabría preguntarse hasta qué punto la distinción entre el Zorro y el Fundador no es ociosa, pues ambas figuras podrían leerse como la primera fase de la fundación política que corre a cargo del príncipe renacentista «virtuoso». No habría, pues, tres modelos masculinos de *virtú*, sino dos: el del Zorro-Fundador o Príncipe, y el de los Ciudadanos, que, por otra parte, corresponderían, respectivamente, al momento de máxima altura y al de máximo declive de la Historia tal y como la concibe el pensador florentino. Obviamente, esta interpretación —en nuestra opinión más acertada— exige traer a primer plano la filosofía de la historia. Pitkin, sin

embargo, parece olvidar la centralidad de este aspecto de la filosofía maquiaveliana.

La tercera figura de lo masculino es la representada por el Ciudadano. A juicio de Pitkin es la más política de sus imágenes de la virilidad: encarna una *virtú* sistemática o relacional, de autonomía colectiva, frente a la *virtú* de las otras dos figuras que es puramente individual y personal. La figura del Ciudadano hace referencia a un nosotros creador de una cultura humana. Su *virtú* sólo puede manifestarse plenamente en la experiencia de la participación del colectivo.

Fundador y Ciudadano aparecen en secuencia, el uno produce al otro, pero son incompatibles: el primero de ellos inicia o renueva el Estado, es el padre, guardián del patriarcado, represivo, uniformador y jerárquico; el segundo mantiene el nuevo Estado, representa lo fraternal, la pluralidad, el conflicto y lo igualitario. Esta caracterización permite una nueva explicación de la aparente contradicción entre *El Príncipe* y los *Discursos...*: en la primera de estas obras Maquiavelo opera con el Fundador, en la segunda con el Ciudadano, lo cual justificaría las diferencias de propuesta política que se detectan en estas dos obras.

Nótese cómo la figura del Zorro queda descolgada en esta explicación. En su análisis, Pitkin asocia esta figura con el personaje Ligurio de *La Mandrágora*, el cual aconseja y enseña al joven Calímaco (el hombre de acción) cómo conquistar a la dama. Efectivamente, en esta obra festiva Maquiavelo reparte en dos personajes lo que en *El Príncipe* caracteriza a la figura del fundador del Estado. Pitkin, pues, leyendo desde *La Mandrágora* separa lo que, visto desde *El Príncipe*, es un solo modelo de masculinidad.

Por otra parte, conviene tener presente que Pitkin dobla todo este análisis filosófico con un segundo nivel de lectura, de carácter simbólico, realizado con categorías psicoanalíticas. Simbólicamente, el Fundador es un padre que protege a sus hijos y a la masculinidad misma contra el más cruel y terrible poder, el que crea dependencia: el poder de lo femenino. Para Maquiavelo, como para tantos otros pensadores, lo político es un nacimiento a la vida pública que se opera mediante una maniobra iniciática, lo cual supone asociar lo político a lo racional, lo genéricamente humano, lo masculino y lo adulto. El nuevo Estado, para superar la corrupción y ser «virtuoso» requiere de una generación realizada sin elemento femenino, el cual queda fuera como lo no político, lo irracional, lo animal, lo infantil y lo dependiente.

Lo femenino, pues, se asocia a «lo otro». Simbólicamente es una amenaza, un misterioso poder no humano; pero, por otro lado, lo femenino se encarna en las mujeres, que son el sexo débil. También lo femenino es analizado por Pitkin para detectar los modelos con los que opera Maquiavelo. A este respecto hay dos modelos que constatan la imagen de las mujeres concretas y el papel simbólico que les asigna Maquiavelo en la vida social y política. Por un lado, están las jóvenes solteras e hijas, que son consideradas como objetos sexuales, pasivas, pero con un poder inconsciente sobre los hombres; son el objeto que hay que conquistar, y en el mecanismo de esta conquista se mide la *virtú* y autonomía del varón: su autodisciplina para no abandonarse a sí mismo en tal conquista. Por otro lado, están las viejas, viudas y madres, que representan un poder maligno e intencional; no son objetos

sexuales pero controlan el acceso a las jóvenes.

La tercera figura de lo femenino, la Fortuna, es una pura abstracción simbólica. Si las mujeres son siempre un elemento perturbador en la vida cotidiana, la Fortuna simboliza esa perturbación típicamente femenina en el campo histórico y político, pues es la encarnación de un poder de proporciones míticas que amenaza a los varones y los domina. Ahora bien, también es un poder controlable y domeñable, tanto como lo son los ríos y las mujeres (metáforas que utiliza Maquiavelo para describir a la Fortuna). Pero, como Pitkin señala, la presentación que hace Maquiavelo de la figura de la Fortuna es ambigua: por un lado, se asocia con lo femenino, con la madre, con lo natural, con las relaciones no políticas, etc., pero, por otro, también se asocia —paradójicamente— con la *virtú*, con la autonomía masculina, con el padre, con lo político, pues, en tanto que objeto que hay que dominar y conquistar, se convierte en piedra de toque de la autonomía y masculinidad del varón. La fuente para transformar en *virtú* la animalidad o corrupción políticas (que son algo «afeminado») es el propio instinto y la necesidad animal del varón, lo cual es —para Maquiavelo— femenino. En esta medida, lo femenino es fuente de energía y *virtú*, pero doblada de peligro. Como diría Hölderlin: «Pero donde está el peligro, crece también lo salvífico».

Pues, efectivamente, la renovación política en Maquiavelo es salvífica; la salida de la corrupción asociada a lo femenino pasa por reclamar la masculinidad salvadora de los Fundadores. El renacimiento político, por decirlo ahora con las categorías psicoanalíticas que emplea Pitkin, es un proceso

de maduración similar a la separación de la madre de la que se depende en favor de la autonomía que representa el padre salvador. A partir de aquí acontece el renacimiento para la vida política por un proceso de partenogénesis en el cual el padre salvador genera, sin madre, a los hermanos: los Ciudadanos.

Por otro lado, aunque Pitkin no lo exprese de forma patente, parece dar a entender que en la obra de Maquiavelo se plantea exclusivamente el enfrentamiento entre un mundo masculino y un mundo femenino enemigo del primero. Sin embargo, junto a este enfrentamiento habría otro, igualmente relevante, que la autora no analiza y que redondearía su estudio. Se trata de un conflicto que se da en el interior del mismo mundo masculino y que está mediado por lo femenino. Desde esta problemática, el verdadero enemigo político del varón virtuoso (que Maquiavelo asocia con el joven conquistador de la Fortuna), ya sea en su faceta de Fundador o de Ciudadano, es el varón no virtuoso (que Maquiavelo asocia con los viejos, los gestores del viejo orden). Es este un enfrentamiento generacional donde el enemigo es el varón viejo al que hay que conquistarle lo femenino que ahora le domina. De esta forma lo femenino sería dominado y emergería la ansiada *renovatio*.

En cualquier caso, aunque no se analice este otro conflicto, lo que Pitkin deja patente es que la concepción maquiaveliana de la vida política tiene un carácter patológico, pues encierra conflictos internos de índole autodestructiva no resueltos. La misoginia excluye a las mujeres, pero también a una parte del yo masculino que —como se apuntaba arriba— inevitablemente incluye elementos «femeninos» adquiridos en su proceso de forma-

ción. Por todo lo cual, del análisis de Pitkin se colige que excluir a las mujeres de la política, no integrarlas como pares, impide a los varones el logro deseado por Maquiavelo, i.e., el *vivere civile e libero*. La alternativa que propone Pitkin pasaría por separar autonomía y mito partenogenético, y asociar-

la a la categoría de adulto. De este modo, el sistema sexo-género limitaría, por fin, su protagonismo al orden descriptivo, y no distorsionaría el normativo.

Ángeles Jiménez Perona
Universidad Complutense

EN TORNO AL CONTRACTUALISMO

CAROLE PATEMAN: *The Sexual Contract*, California, Stanford University Press, 1988.

Si uno de los objetivos más relevantes de la teoría feminista es hacer visibles las quiebras lógicas de los discursos patriarcales, puede decirse que este objetivo se cumple sobradamente en *The Sexual Contract* de Carole Pateman. En efecto, Pateman no sólo pone al descubierto los lugares por los que se quiebran los discursos pretendidamente universales de las teorías del contrato social —Hobbes, Rousseau o Locke—, sino que construye una noción, el contrato sexual, cuya mayor virtualidad es explicar por qué las mujeres no acaban de acceder al estatuto de sujeto político en las sociedades modernas. Una de las ideas centrales del libro es que las teorías del contrato no emergen únicamente como respuesta a una crisis de legitimación política, sino también a una crisis de legitimación patriarcal. En este sentido, el contractualismo, a juicio de Pateman, sería una construcción patriarcal.

The Sexual Contract constituye una crítica radical a las teorías del contrato social. Hobbes, Rousseau y Locke,

entre otros filósofos, son estudiados por la autora australiana de una forma inteligente y nueva. Si bien es cierto que hasta hace poco tiempo otras teóricas feministas —Zillah Eisenstein, Moller Okin, etc.— habían estudiado a los autores mencionados, nunca hasta ahora se había creado una categoría analítica de tanta capacidad explicativa como es la noción de contrato sexual.

Pateman parte de la siguiente premisa: los teóricos clásicos del contrato social narran historias patriarcales en sus descripciones del estado de naturaleza y todos ellos, salvo Hobbes, insisten en que el derecho del varón sobre la mujer tiene una base natural.

El contrato sexual crea, por tanto, una relación de subordinación de las mujeres a los varones de modo que, cuando se llega al contrato social, las mujeres están ya excluidas de él como posibles sujetos de este pacto. El contrato sexual prepara, pues, el camino al contrato social, en el sentido de que este último crea comunidad de «individuos» libres e iguales, es decir, una comunidad fraternal de varones. Lo que sostiene Pateman es que, para que hombres libres e igua-

les puedan construir un orden social nuevo, debe haberse pactado previamente un contrato sexual que legitime la subordinación de las mujeres a los varones. De esta forma, este contrato se configura como un instrumento por el que el derecho «natural» que los varones poseen sobre las mujeres se transforma en derecho civil patriarcal. El problema fundamental es que el contractualismo contemporáneo reposa sobre la premisa de que el «individuo», es decir, el varón, es el propietario de su persona.

Por otra parte, Pateman impugna la operación de enmascaramiento que realizan los teóricos contractualistas al confundir intencionadamente el contrato sexual con el contrato de matrimonio. Para la autora australiana, aquéllos ocultan ese contrato que se produjo en el estado de naturaleza y lo recuperan legítimamente en el estado social en la forma del contrato de matrimonio.

Por tanto, puede decirse que el contrato sexual y el contrato social constituyen las dos caras de la misma moneda. Ambos se configuran como pasos necesarios en la construcción del patriarcado moderno. En primer lugar, porque el contrato sexual hace de la diferencia sexual entre varones y mujeres una diferencia política, creando el derecho civil patriarcal. Y

en segundo lugar, porque el contrato crea una comunidad política de individuos libres e iguales —léase varones— de carácter fraternal. Desde esta perspectiva, señala Pateman que el contrato social funda el espacio público y el contrato sexual el privado, al tiempo que el derecho civil patriarcal de los varones estructura y une ambas esferas en las sociedades modernas.

Por último, habría que subrayar que *The Sexual Contract* es algo más que un análisis exhaustivo de las teorías del contrato social, ya que contempla desde la noción de contrato sexual el contrato de matrimonio, la prostitución o las técnicas reproductivas. Si el contrato social, se pregunta Pateman, había privado a las mujeres de su capacidad de pacto, si sólo el «individuo» es el propietario de su persona, ¿cómo pueden éstas pactar en el matrimonio, en las relaciones de prostitución o en el alquiler de úteros?

En todo caso, el libro de Carole Pateman debe considerarse una aportación fundamental a los múltiples estudios que se realizan sobre contractualismo al postular la necesidad de reinterpretar la teoría política desde la noción de contrato sexual.

Rosa Cobo Bedía
Instituto de la Mujer

KANT: MISOGINO MA NON TROPPO

URSULA PIA JAUCH: *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz*, Wien, Passagen Verlag, 1989, 244 pp.

El tema de cómo se pronunció Kant sobre las mujeres y de en qué medida es coherente o no con su sistema al tratar al «otro sexo» no es una novedad. Desde los años sesenta hasta nuestros días ha sido objeto de investigación por parte, principalmente, de autoras desde una perspectiva feminista.¹ Lo novedoso de este libro es no tanto el que esté dedicado exclusivamente a este tema y lo trate de una manera verdaderamente exhaustiva, sino más bien el contenido de la tesis defendida: en contra de todas las investigaciones y estudios sobre la teorización de lo relativo a la mujer por parte de Kant que ponen de manifiesto de una manera inequívoca la contradicción entre los principios universalistas e ilustrados de Kant y sus afirmaciones sobre las mujeres desde una perspectiva claramente misógina, U.P. Jauch trata de demostrar que Kant presenta una gran sensibilidad y una buena disposición con respecto a las mujeres en el tema de la diferencia de sexos e incluso intenta fundamentar una ética de la igualdad sexual.

En resumidas cuentas la línea principal de investigación de la autora es hacer «una valoración histórica de la aportación kantiana al proceso de humanización de la mujer». Un proyecto tan prometedor que nos anima —a pesar del estilo nada fácil de la autora— a leer con interés y curiosidad la obra y no sin cierto escepticismo.

Como es bien sabido Kant no trata el tema de los sexos en sus *Críticas*.

Sin embargo, tanto en escritos precríticos como en posteriores sobre temas de antropología, Kant se pronuncia sobre la diferencia sexual. La autora se basa también en las lecciones de Kant recogidas por sus alumnos, una de sus tesis principales es demostrar la diferencia entre la postura del «Kant oficial» y del «Kant privado» con respecto a las mujeres.

Desde un primer momento llama la atención una excesiva interpretación por parte de la autora de las supuestas intenciones de Kant, que en absoluto se desprenden claramente de los textos del filósofo. Así, por ejemplo, al presentar al comienzo del libro los escritos de antropología kantianos, como lugar en los que se recogen las diferencias de los sexos, y en los que Kant (Antropología en sentido pragmático AA VII, 303) presenta la superioridad del varón sobre la mujer en el estado natural y designa a ésta como «manzana silvestre» que necesita dignificarse por medio de la cultura, Jauch afirma que Kant se «siente llamado a ser el cultivador de la manzana silvestre» y que «en este sentido intenta que la mujer mejore su situación social y cultural, es decir, está movido por un ideal emancipatorio». No queda claro cómo ha tenido Jauch acceso a los sentimientos de Kant, dado que los textos que ella cita no justifican en absoluto tal interpretación.

Pasa después la autora a analizar la obra del joven Kant: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* de 1747, en la que el filósofo tiene un primer encuentro con la erudición femenina en la figura de Mme. de Châtelet con sus *Institutions de Physique* publicadas en 1740. Kant,

que al comienzo de la obra habla de los «grandes varones» de la ciencia, no tiene más remedio que nombrar a Châtelet porque —como la misma autora indica— la marquesa era científicamente relevante en ese campo, ya que fue una de las primeras en Francia que rechazó las fuerzas «muertas» de Descartes y Newton en favor de Leibniz. Las alusiones de Kant a Châtelet no se quedan en un plano meramente científico sino que critica el que la marquesa utilice un argumento de un científico, Bernoulli, lo cual «no debe hacer una mujer porque lo desprestigia» y asimismo Kant indica que una mujer no puede ser un adversario digno. También a la marquesa de Châtelet se refiere Kant en sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* en la famosa cita en que le parece incompatible la erudición con el sexo femenino. A este respecto el comentario de la autora es el siguiente: «no es de extrañar que un escritor joven y desconocido en su primer escrito esté de acuerdo con el consenso general de desprecio a la erudición femenina, y si acaso, se podría señalar su modesta proporción de misoginia».

Más curioso es que, después de tal concesión, Jauch afirme que «Kant en el ámbito de la discusión científica parte principalmente de la igualdad de los sexos», y que tome esta idea como premisa para valorar otras obras del filósofo.

Así por ejemplo, en su análisis de las *Observaciones...* Jauch piensa que Kant no se dedicó a escribir un libro de reglas sobre el comportamiento femenino, sino que trata en un estilo popular los «filosofemas» de su tiempo. Kant, según ella, no habla en esta obra como filósofo, sino como perteneciente al grupo de intereses de los varones, y en este caso es «compre-

sible» su visión androcéntrica de la diferencia sexual. Con esto parece que la autora pretende invalidar todo intento de crítica de la idea de lo femenino como sexo bello, que Kant muestra en este escrito. De tal modo que la afirmación kantiana de que el entendimiento femenino es bello —es decir, las mujeres no deben dedicarse a ningún estudio abstracto, como, por ejemplo, las matemáticas— frente al masculino que es profundo, según ella no significa en modo alguno una reducción de la razón femenina. Tampoco las afirmaciones kantianas de que las mujeres sólo sirven para la casa (AA XX, 87) y para la reproducción (AA XX, 53) dan lugar a pensar que Kant postule una inferioridad de la mujer desde el punto de vista intelectual, sino que más bien son una crítica —bajo la influencia de Rousseau— de la artificialidad de la mujer de salón, es decir, Kant criticaría la desnaturalización de la mujer por medio de la cultura, ya que ella, a diferencia del hombre, no necesita de la mediación de la cultura por encontrarse más cerca de la naturaleza.

Según Jauch —dentro de esta corriente de crítica de la civilización— se «comprende» por qué en este escrito Kant no postula el problema de la educación femenina desde la perspectiva ilustrada que más tarde defenderá, como el lugar que posibilita el desarrollo propiamente humano. Además Kant no es tan brutal como Rousseau en su plan de educación de las niñas para reprimir su desarrollo intelectual, sino que, según Jauch, es más discreto: el proceso de represión debe hacerse de una manera más sutil.

Esta postura de Jauch de justificar —de un modo más o menos original, ya que no convincente— todas las afirmaciones claramente discriminatorias de Kant con relación a la mujer

en el intento de mostrar que Kant «en el fondo» defendía «a su modo» la igualdad de los sexos se repite a lo largo de su libro. Voy a referirme, para no extenderme demasiado, a la que parece ser la tesis principal del libro, la diferencia entre el Kant «privado» y el «público», y a la supuesta ética intersexual que Kant habría desarrollado en sus lecciones. Jauch se basa en la *Ética Menzer*, es decir, las lecciones sobre ética recogidas entre 1775 y 1780 y que tienden según Jauch «a una ética de igualdad de trato en ambos sexos»: «no debes utilizar a tu pareja como medio», así como a postular el matrimonio como un contrato entre dos personas con igualdad de derechos, ya que cada cónyuge entrega su persona al otro. Este postulado de igualdad discrepa del tratamiento del derecho privado por parte de Kant bajo el nombre de «Derecho natural de naturaleza real» utilizado en relación con los padres y el «Señor de la casa».

Según Jauch, Kant aquí se limita a describir momentos de cosificación de las relaciones de matrimonio desprovistos de todo tipo de encubrimientos ideológicos o romanticismos. La autora afirma: «No es Kant quien es brutal, sino el derecho civil burgués del matrimonio». La autora cita también la *Metafísica de las costumbres Vigilantius* como un escrito en el que Kant apuesta por una relación de igualdad dentro del matrimonio, que no sería *subordinationis* sino *consociationis* (Reflex. 7874).

También para ilustrar la intención «igualitaria» del filósofo de Königsberg, Jauch presenta la original solución kantiana al problema de la diferencia sexual en clave de «igualitarismo fisicalista», basada en la ley física de la igualdad de acción de fuerzas: dado que la mujer es más débil, tiene

que desarrollar mucho más su arte y su moralidad para estar así en equilibrio con el hombre. El hecho de que Kant no desarrolle de forma explícita el principio de igualdad ético se debe según Jauch a «las dificultades de publicación que existían desde 1794».

Más difícil para la autora es, desde luego, justificar la actitud de Kant al ignorar la obra de su contemporáneo y amigo personal Theodor Gottlieb von Hippel, que de una forma radical defendió los derechos y la emancipación de las mujeres.

Hippel, que desempeñó importantes cargos en la Administración de Königsberg, retoma en sus escritos con frecuencia ideas kantianas, incluso utiliza formulaciones del imperativo categórico para criticar y mostrar la irracionalidad de que se prive a las mujeres de todo tipo de derechos. Las obras de Hippel, publicadas anónimamente, fueron atribuidas a Kant tras la muerte de aquél en 1796. El hecho de que Kant, en la declaración pública que hizo negando ser el autor, ni siquiera nombrara la obra *Sobre el mejoramiento civil de las mujeres* no cuadra con la tesis de Jauch de la supuesta intención emancipatoria de Kant en relación con el sexo femenino. La autora no tiene más remedio que reconocer «una cierta ambivalencia» en Kant a este respecto.

El libro, en resumen, tiene interés por ser, según tengo conocimiento, el que trata de un modo más completo los textos de Kant en relación con la «diferencia sexual», y dar una amplia bibliografía sobre el tema. La tesis y las interpretaciones de la autora, sin embargo, no resultan convincentes, pero parecen ser una buena muestra de «feminismo refrescante» —término con el que los editores califican a U.P. Jauch en la contraportada del libro.

NOTAS

1. Por ejemplo: U. Nolte, «Frauenbild in der Geschlechterphilosophie Immanuel Kants», en *Zeitschrift der Pädagogik*, Weinheim 1963, pp. 346-362; B. Duden: «Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung des bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert», en: *Kursbuch*, Nr. 47, 1977, pp. 125-140; S. Bovenschen: *Die imaginierte Weiblichkeit*, Frankfurt 1979, pp. 225-

239; H. Bennent: *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Frankfurt, 1985, pp. 96-108.

María Luisa Pérez Cavana

Seminario «Feminismo e Ilustración»

LA INDIVIDUALIDAD, UNA CATEGORÍA MASCULINA

MARÍA LUISA P. CAVANA: *Der Konflikt zwischen dem Begriff des Individuums und der Geschlechtertheorie bei Georg Simmel und José Ortega y Gasset*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1991.

Es un hecho comprobado que durante siglos los grandes pensadores han perdido su capacidad crítica al enfrentarse a temas referentes a la mujer. Para la gran mayoría de los filósofos, abordar la problemática de los géneros significa poner entre paréntesis los cauces lógicos de reflexión utilizados en el conjunto de su pensamiento, para aceptar sin más los puntos de vista tradicionales que han sido transmitidos de generación en generación por la cultura patriarcal. En definitiva, lo que hacen es describir un hecho tal y como se ha venido desarrollando en la práctica (la mujer dedicada a las tareas domésticas y de reproducción), sin cuestionarlo, sin fundamentarlo, y construir a partir de él una teoría metafísica o sociológica *ad hoc* que justifique el orden establecido. Crítica y neutralidad brillan por su ausencia y, en lugar de mantener un rigor lógico deseable, dan paso a una racionalidad diferente (más anti-

gua que la lógica aristotélica, como dice nuestra autora), regida por categorías e intereses patriarcales.

Las teorías de Simmel y Ortega no constituyen precisamente la excepción a esta regla. De ahí la importancia del presente libro de María Luisa P. Cavana, quién pretende denunciar la falta de neutralidad de la filosofía y contribuir con su investigación a posibilitar una nueva lectura de la historia de la filosofía, y de la cultura en general, en la que se pongan de manifiesto las interpretaciones ideológicamente interesadas de este tipo de discursos. Para ello, lleva a cabo magistralmente un estudio comparativo, tan riguroso como interesante, del concepto de individualidad en Simmel y Ortega, para terminar mostrando su incoherencia con la teoría de los géneros que propugnan, contradicción que, en última instancia, pone en cuestión la validez de conjunto del pensamiento de estos autores.

Tanto Simmel como Ortega son representantes de la llamada «teoría de la polaridad sexual», que propugna la absoluta divergencia de los géneros masculino y femenino, y la complementariedad de los mismos, repartiendo los papeles de tal manera, que los varones ejerzan de protagonistas, mientras a las mujeres se les relega a

actuaciones secundarias. Ambos autores presentan un concepto universal de individuo, pero su referente único es a todas luces el varón, representante por excelencia de la racionalidad y autor de la historia y la cultura; la mujer, por el contrario, es sólo género y sentimiento, tan inmersa en la naturaleza que su inmediatez le impide incluso pensar con claridad. Y esta dicotomía entre lo individual y lo genérico, entre lo cultural y lo natural, intentan justificarla apelando a los esencialismos; así, la «esencia femenina» se presenta como radicalmente distinta de la masculina, precisamente como la adecuada para que la mujer continúe ejerciendo solícitamente su tarea de esposa y madre, «reinando» en el ámbito privado y posibilitando con ello que el varón, aligerado de las cargas cotidianas, pueda entregarse por entero al «gobierno» de la esfera pública, a manejar los hilos de la historia y la política... De esta manera, elevando a rango metafísico una cuestión tradicional de hecho, pretenden perpetuar los privilegios y el estatuto de poder masculino, y otorgar un carácter de legalidad a la persecución de sus fines interesados.

Veamos estas cuestiones más pormenorizadamente, de la mano del sutil e incisivo análisis de nuestra autora, que tan bien pone de manifiesto las contradicciones e incoherencias de Simmel y Ortega, cuyos orígenes remonta a la filosofía de la Ilustración, de la que es buena conocedora.

*Simmel: lo indiferenciado y subjetivo
no es individual*

Inspirado en la tradición evolucionista, Simmel considera al individuo como fin último de un proceso de diferenciación, como el concepto fun-

damental a partir del que definir la sociología científica. Desarrollo social y proceso de individuación corren parejos, de forma que una sociedad evolucionada se distingue de una primitiva por la diferenciación existente en su dinámica de grupos, por haber experimentado una transformación de lo homogéneo en heterogéneo. La individualidad se presenta, pues, como un rasgo distintivo del ser humano y se opone a lo «indiferenciado», que es sinónimo de «inferior» o «primitivo». Individualidad es sinónimo de cualidad, de idiosincrasia, más que de unicidad. En este sentido, la división del trabajo y el papel del dinero (portador de libertad) se presentan para Simmel como condición indispensable para el despliegue de la individualidad. Y, precisamente por esto, la mujer queda marginada en el proceso de individuación. Ahora bien, como muy bien señala nuestra autora, Simmel no fundamenta esta exclusión en las condiciones socio-económicas, sino en la particular índole de la «esencia femenina», caracterizada por su homogeneidad e indiferenciación, algo que impide a las mujeres pensar de forma correcta, quedando relegadas al ámbito del sentimiento, sin posibilidad de acceder al rango de individuos.

La aguda crítica de María Luisa P. Cavana pone en entredicho las afirmaciones de Simmel, tanto desde un punto de vista teórico como ideológico, y muestra cómo la única clave para entender el interés de este autor por demostrar la indiferenciación femenina sería su pretensión por explicar y justificar la doble moral de su tiempo en un marco filosófico. Puesto que el concepto fundamental de su filosofía y de su ética es el de «individuo», si fuera consecuente tendría que renunciar no sólo al concepto de

«género», sino también a su problematización directa. Lejos de esto, se sume en la paradoja de intentar conciliar ambos conceptos, con lo que pone de manifiesto su convencimiento de que los varones son los únicos individuos posibles. Para ello, construye una teoría de polaridad y diferenciación sexual, en la que la «esencia metafísica de la mujer» aparece como lo diametralmente opuesto de la «esencia profunda del hombre». Ahora bien, una vez que ha convertido a la mujer, por las necesidades y los deseos del varón, en su «complemento», en una esencia homogénea e indiferenciada (cuya «vocación natural» y único trabajo creativo consiste en ser ama de casa y madre), hace desaparecer el aspecto fundamental que determinaba esta relación y comienza a hablar de «lo femenino» en sí, esto es, aun en el caso de que no existieran varones. Así, este rasgo esencial característico de la mujer se convertiría, en opinión de Simmel, en la causa de que las mujeres no participen en la vida política y cultural, olvidando el «pequeño detalle» de que realmente no tenían ninguna posibilidad legal de hecho para acceder a la vida profesional, cultural y política, que era monopolio privativo del sexo masculino, como en su momento denunció Marianne Weber.

Con otras palabras, la mujer es definida como «esencia sexual» (el sexo es en ella un absoluto), mientras que para el varón el sexo no es un principio determinante, sino una coyuntura esporádica, lo que le permite situarse por encima del sexo, en el campo «objetivo» de la cultura, de la historia, como representante genuino del individuo humano. Todo lo que la mujer hace es subjetivo, de aquí que una «cultura femenina» sólo pueda tener una existencia condicionada en las la-

gunas que deja la cultura masculina, esto es, en el desempeño de tareas secundarias en las diversas áreas profesionales. En este punto, subraya nuestra autora, entra Simmel en contradicción manifiesta con el resto de sus escritos sobre filosofía de la cultura, donde su interés fundamental consiste en conciliar el aspecto objetivo y subjetivo, por cuanto la tragedia de la cultura consiste precisamente en un sobrepeso de cultura objetiva; una muestra más de que los filósofos pierden de vista su problemática filosófica central cuando afrontan el tema de los géneros.

*Ortega: del perspectivismo
al primitivismo*

Sirviéndose de la metáfora de los llamados pintores «primitivos» del *quattrocento*, descubre Ortega ciertos rasgos de primitivismo en aquellas filosofías del pasado que suponen a la realidad una fisonomía propia, independientemente del punto de vista que sobre ella tome el sujeto cognoscente. No en vano había forjado su concepto de perspectivismo como una teoría de la circunstancia aplicada al campo del conocimiento: lo mismo que cada individuo es determinado por su circunstancia, cada punto de vista depende del ángulo perceptivo del sujeto. Pero esto no significa, en su opinión, que un punto de vista pueda ser considerado falso por el hecho de ser diferente; cada perspectiva, cada ser humano, cada vida humana, es necesaria e imprescindible, de forma que el perspectivismo no supone una deformación de la realidad, sino su enriquecimiento. Ahora bien, como muy bien ha subrayado María Luisa P. Cavana, Ortega se olvida de su perspectivismo para adoptar un punto de vista absoluto en lo que respecta a la teoría de los géneros,

esto es, cae de lleno en el primitivismo que criticaba.

Pero no es éste el único punto que hace que se cuestione la validez y coherencia del conjunto de su teoría filosófica. Ortega, en su rechazo de sustancialismos, idealismos y transcendentalismos, había presentado un concepto de vida entendida como proyecto individual que a cada ser humano compete realizar, determinando así su propio destino. La vida sólo puede ser considerada auténtica, si se entiende como una tarea moral que cada individuo tiene que realizar. En otros términos, Ortega considera inapropiada una representación estática de la vida humana. Sin embargo, olvida sus principios dinámicos y vitales cuando filosofa sobre la mujer, cuyo destino no reside en la actividad, sino en un «estar», frente al ininterrumpido «hacer» masculino. La mujer es una esencia maravillosa que no hace nada, únicamente «es», aunque aquí olvida que es lo que se la deja ser. Y esta definición esencialista del género femenino es lo que hace que quede fuera de las categorías de vida humana, que tan profusamente ha intentado sistematizar, pues, al preguntarse por la verdadera esencia de la misma, responde que su único oficio es convertirse en el concreto ideal del varón, esto es, en ser determinada por alguien extraño, en convertirse en medio para el fin de otro. (En algunos textos llega a identificar los rasgos constitutivos femeninos con la alienación o enajenación propias de bestias y dementes.) En definitiva, la esencia de la feminidad consiste en ver plenamente realizado su destino al entregar su persona a otra persona, y en este hecho cifra Ortega su felicidad.

Siguiendo la tradición de la polaridad de los sexos, y en el mismo sentido que Simmel, Ortega otorga a la mujer las características de sentimiento e intuición por oposición a la capacidad intelectual del varón, subrayando que el mayor encanto de la mujer reside en su irracionalidad; de ahí que el hombre inteligente llega a sentir aversión por una mujer demasiado racional... En definitiva, confiere a la mujer la tarea de ser naturaleza, cuando previamente no se ha cansado de repetir que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. Con esta profusión de argumentos, llega uno a plantearse si Ortega considera «esencia humana» a la mujer, en tanto que, no sólo presenta a la mujer como algo distinto o complementario del varón, sino también como algo inferior, aunque galantemente admirado.

Ningún defensor de la teoría de la polaridad sexual concedería que sus teorías pretenden minusvalorar a la mujer o convertirla en un ser humano de segunda clase. Pero el hecho es que durante siglos no han dejado de derramar tinta y saliva a raudales, para intentar demostrar una debilidad en la mujer que les haga fuertes a ellos, justificando así tanto su permanencia en el poder, como una división de ámbitos y tareas que les permitan seguir llevando la batuta. Y ahora que nosotras empezamos a disfrutar de ciertas cotas de poder es cuando, como no podía ser menos, ven llegado el momento de que conceptos como «individuo» o «sujeto» entren en crisis...

Concha Roldán
Instituto de Filosofía. CSIC

SOBRE SEXO Y FILOSOFÍA

AMELIA VALCÁRCCEL: *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Barcelona, Anthropos, 1991.

Hay figuras tópicas producto de la cultura que parecen inmanentes a los conceptos a los que van unidas, pero una vez analizadas dejan ver su carácter plenamente fantasmagórico: son los estereotipos que pretenden validar su existencia y legitimidad por encima de la universalidad de la ley. Muchas de las figuras de la conciencia, en traducción hegeliana, marcan un destino, pero ninguno es tan revelador en su persistencia e inmovilismo como el que se asocia al par «mujer/poder». Mientras la mayoría de las figuras de la conciencia nacen de los discursos ontológicos sobre el mundo, sufriendo el cambio de las valoraciones epocales, la fenomenología construida sobre el par «mujer/poder» revela su consagración definitiva, su alejamiento del discurso sobre la universalidad. «Mujer/poder» designa un entramado normativo donde las contradicciones se hacen evidentes al no corresponderse con el primado ético de la universalidad ni con la asunción, en cierto modo ilustrada, del derecho a la individualidad.

Amelia Valcárcel en su libro *Sexo y filosofía* demuestra el error en el que se fundamentan las totalizaciones sobre «mujer» y «poder». La definición admitida es que el «poder» es unívoco y que la «mujer» es genérico. La trampa, la que desvela la autora, reside en que ni el poder es unidireccional ni cada una de las mujeres es esencia de una femineidad natural o sobrenatural. El libro de Amelia Valcárcel camina por el medio de estas torpezas, herederas de la peor misogi-

nia, para restañar a la supuesta esencia femenina de su indiferenciación moral, para dar los nombres del poder y hacer ver que poder es hablar desde el poder y contra el poder. La solución lógica, a pesar de las argumentaciones naturalistas en contra, es liberarse del genérico «la mujer» y de la imagen estigmatizada del poder, dándose paso al feminismo fundamentado en una teoría política.

Esencia femenina

La conquista de la individualidad no es una tarea individual, pero para el caso del colectivo de las mujeres supone una lucha contra fuertes inercias. El reconocimiento de la individualidad procede de los iguales, pero para lo que se designa genéricamente se hace imposible. La mujer es analógica, afirma Amelia Valcárcel, se dice de muchas maneras, pero apelando a la estructura normativa es mal porque está sometida a una estructura de doble vínculo que le niega su individualidad y otras veces le recrimina su ser genérico: «ora obra para un destino inconsciente, no obra como sujeto y, en consecuencia, no obra bien, ora obra como sujeto y, por lo tanto, no obra para su esencialidad, es decir, obra mal».

La estereotipia de la identidad anula la individualidad: como genérico es unívoca, como sujeto se refiere siempre a ese mal que es su esencialidad. La designación «mujer» apela a una figura ontológica que la convierte en «sexo» extraño al poder y ajeno al obrar normativo, o en individualidad —si muestra la excelencia— que no encuentra sus iguales.

Sexo y filosofía resume, con cierto

pesimismo antropológico, el verso de Sófocles «todo lo que obra es culpable», sobre todo si lo que obra es la «mujer». Pero su autora muestra con fuerza la contradicción de un poder vaciado de contenidos concretos cuando, desde las interpretaciones totalizantes que de él se hacen, no se da importancia a la categoría sexo como variable para explicar cuáles son y cómo funcionan los espacios de poder.

Poder y teoría feminista

Al hablar de poder es la propia teoría feminista la que debe someterse a ajustes. Como señala Amelia Valcárcel, las teóricas del feminismo deben encarar la discusión sobre el poder, deben desembarazarse de la imagen de que el poder corrompe. Al afirmarse, desde el discurso tradicional, que *la mujer* es un genérico y que el poder es unívoco, muchas mujeres han llegado a creer «que comparten algo como esencialidad femenina y que de tal esencialidad algunos ejercicios del poder..., están excluidos». De tal manera que en muchas ocasiones la lucha feminista se convierte en lucha contra el poder.

Sexo y filosofía avisa de lo desenfadado de un planteamiento feminista

entendido como lucha contra el poder. Tan poder es lo que nace desde el poder como la actitud que va contra el poder establecido. Intentar hacer pasar la segunda posición por actitud sólo moral es ingenuidad o hipocresía. El feminismo ha de presentarse como teoría política autónoma en diálogo con las tradiciones políticas presentes. El feminismo exige compromisos con el poder político, pero reclamando su propia herencia que no es otra que la de la igualdad y la defensa de la individualidad.

Amelia Valcárcel con este planteamiento del feminismo como teoría política que reivindica la igualdad y defiende la individualidad, no sólo presenta al feminismo como teoría política con una fuerza normativa de la que deberían hacer uso las políticas presentes, sino que además cierra la discusión sobre «feminismo de la diferencia» o «feminismo de la igualdad». «La genericidad deconstruida que nos libera de la estereotipia debe ser, sin embargo, construida para la buena acción social»: se puede hablar en nombre de las mujeres y negar cualquier esencialismo. Es derecho de todo individuo.

Alicia Miyares
Universidad de Oviedo

UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA TEORÍA DESDE LA URGENCIA PRÁCTICA FEMINISTA

NANCY FRASER: *Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, Minneapolis, Universidad de Minnesota Press, 1989.

No podemos permitirnos el lujo «de arrojar el bebé de la teoría crítica» con el «agua del baño» de la filosofía fundamentalista. Esta es la advertencia que tenazmente nos repite Nancy Fraser en *Unruly Practices*. Por lo tanto, debemos enfrentarnos, apremiadas por la urgencia práctica de contestar a la desigualdad y a la injusticia, a la tarea de repensar la misma noción de teoría. Fraser la repiensa desde un trasfondo pragmático —la teoría debe ser un instrumento para comprender y transformar la realidad social— y postmoderno —la teoría abdica de sus pretensiones «metanarrativas» renunciando a las falaces estrategias universalistas y al monocausalismo. La nueva teoría se empeña en comprender las especificidades histórico-culturales de los individuos atendiendo a la complejidad de unas identidades construidas socialmente en las que intervienen múltiples factores: género, clase, raza, orientación sexual, etc. y, en consecuencia, dejando de lado supuestos «sujetos de la historia» o identidades esencialistas periclitadas. Una teoría, en suma, concebida como instrumento crítico y de lucha que admite su naturaleza «contextual, *ad hoc*, local y pragmática». La nueva teoría que requiere una alternativa democrática-feminista y socialista se elaborará al modo de un «tapiz compuesto por muchos hilos de diferentes colores y no tejido con un hilo de un solo color». En el intrincado la-

berinto que constituye lo social renunciaremos a seguir buscando el hilo de Ariadna, pues la existencia de dicho hilo es desmentida, una y otra vez, por una realidad empeñada en no renunciar a su rica complejidad.

Desde esta nueva concepción de la teoría resulta más fácil comprender la tarea que inicia Fraser al valorar los desarrollos intelectuales de autores como Foucault, Rorty o Habermas. Fraser se entrega a la tarea de «seleccionar» los «hilos» que formen el «tapiz» de la renovada teoría feminista.¹ No se desechará ninguno de ellos de entrada. Habrá primero que analizar sus matices, sus consistencias, sus tonalidades, sus resistencias, y después, tampoco nos decidiremos por una sola madeja, sino que unas partes de éstas nos merecerán más confianza que otras, siempre tendremos, aun después de la caída de las pretensiones normativas universalistas, criterios para preferir unos hilos a otros. En particular, elegiremos aquellos segmentos teóricos que nos resulten útiles para oponernos a cualquier tipo de opresión. Pero veamos cómo opera el proceso de selección teórico que pone en marcha Fraser para alimentar su propuesta, veamos cómo disecciona primero el pensamiento de Foucault y, en segundo y tercer lugar, los planteamientos de Rorty y Habermas.

Al atender a Foucault,² se valora positivamente su descripción empírica del poder moderno como «capilar, omniabarcante, ubicuo y polimorfo». Tal descripción tiene como efectos el hacer saltar tanto el marco político liberal —el asunto ya no es si el poder es legítimo sino cómo opera, con lo que se disuelve la estricta dicotomía entre

lo público y lo privado— como el marco marxista —el poder es productivo, no represivo—. El énfasis dado a las creencias sobre las prácticas se invierte y Foucault nos pone sobre la pista de una «política de la vida cotidiana» que no puede dejar indiferente al feminismo. Se desecha, en cambio, la ambigüedad normativa en la que nos precipita el mismo Foucault. Su gesto radical de negar de una vez por todas la tradición moderna es un obstáculo a nuestra necesidad de encontrar criterios para distinguir las «buenas» y «malas» formas de vida. Además, piensa Fraser, el humanismo como retórica sigue siendo efectivo al poner de manifiesto que la sociedad que proclama los ideales ilustrados de igualdad y libertad es incapaz de realizarlos y garantizarlos. Conservémoslo, pues, por motivos pragmáticos, pero sin olvidarnos de su insidiosa complicidad con el régimen de poder disciplinario moderno. Foucault no es un «buen marido» para el movimiento feminista, no obstante, puede resultar interesante como «amante ocasional» si aprovechamos el «poder de sacudida» de su pensamiento.

¿Es posible una conciliación del impulso romántico y el impulso pragmático tal y como propone Rorty? No para Fraser, la tensión entre estos dos impulsos no tiene solución una vez que no aceptamos el entramado categorial dicotómico que secciona la cultura tajantemente entre lo público y lo privado —la política y la poesía, lo colectivo y lo individual—. Lo inaceptable del «arreglo» rortiano es su salida paradójica. Después de proponernos mantener la «conversación universal» homogeneiza el espacio de lo público de tal manera que acaba no aceptando otro discurso político que el liberal. De Rorty selecciona Fraser su pragmatismo y su antifundamentalismo, pero

descarta su dicotomización de lo público y lo privado, ya que ésta acaba minando la posibilidad de una política como ámbito de comunicación abierto a todos los discursos.³

Finalmente, Fraser pone de manifiesto el prejuicio androcéntrico que domina la teoría habermasiana.⁴ El subtexto de género queda por tematizar y es enmascarado por la visión dualista que separa tajantemente el «sistema» del «mundo de la vida». De aquí se deriva la inadecuación empírica de su modelo aplicado a la familia, a la crianza de los hijos, a los roles sexuales... Habermas santifica un ordenamiento institucional que es uno de los pilares sobre los que descansa la subordinación de la mujer. Para «rentabilizar» el poder crítico de la teoría habermasiana tenemos que explicitar cómo el médium de la «identidad de género» incluida como subtexto en los diversos roles sociales funciona como moneda de intercambio y factor de cohesión social. El papel que Habermas asigna a los significados y a las normas en el sistema social es digno de ser muy tenido en cuenta. No se entiende, en consecuencia, por qué Habermas se olvida de aquellos que conciernen al género sexual. Recomendable es aceptar la sugerencia habermasiana de preferir los «contextos de interacción logrados comunicativamente» a cualesquiera otros, sólo en estos contextos garantizaríamos que las mujeres se convirtieran en participantes de pleno derecho, si no en el «diálogo universal», en los diálogos concretos, en los que se ventila la interpretación de sus propias necesidades sociales.

Tras este proceso de «selección teórica», Fraser con todos estos «ingredientes» —un pragmatismo antiesencialista, un enfoque holista, la relevancia política dada a lo discursivo, el rechazo a la tradicional separación entre

lo público y lo privado y una teoría social «no fundacionalista, falibilista e histórica»— y algunos otros como una visión del cambio social cuyos agentes sean los movimientos sociales y una concepción no leninista del rol del intelectual —entregado a la tarea de mediar, la de tender puentes entre los diversos ámbitos discursivos con el fin de generar terrenos de discusión amplios que invalidasen la ideológica dicotomización entre lo público y lo privado— nos brinda una alternativa que se atreve a pensar sin complejos la relación entre la teoría y la práctica desde el reconocimiento de la complejidad que anida en lo social y desde el dato insoslayable del conflicto de intereses. Una nueva visión de la política como «juego de alianzas inestables» se nos ofrece como mucho más realista que cualquier tipo de compromiso en torno a significados esencialistas que, por otra parte, tarde o temprano, exhiben su inanidad. El desafío está en crear terrenos comunes de lucha y discusión, en disponer de instrumentos críticos para analizar nuevos fenóme-

nos,⁵ en contribuir efectivamente al «diálogo» y a su profundización dando la palabra a cada cual —especialmente a las mujeres— cuando se trate de interpretar sus propias necesidades.

El feminismo pragmático de Fraser es sólo un botón de muestra de la pluralidad que ostenta la vasta producción teórica de autoras norteamericanas empeñadas en crear un espacio discursivo propio en torno al asunto del género y, quizás, en este contexto su característica más propia sea el intento de desligarse de la tradición feminista contemporánea centrada en el esfuerzo por buscar definiciones esencialistas y ahistóricas de la identidad de la mujer.⁶ La apuesta de Fraser es arriesgada —el combinar un feminismo postmoderno con una clara vocación política—⁷ y no sabemos si demasiado feliz, pero nadie le puede negar la honestidad de poner en acción el imperativo de hacer todo lo posible por oponerse a la injusticia y la desigualdad desde el reto que supone «entretener», una y otra vez, la teoría y la práctica.

NOTAS

1. Fraser nos obsequia con metáforas extraídas de la «esfera femenina». Junto a la citada de la urdimbre, del entretreído teórico, imagen que se complace en enfrentarse a la complejidad y a la diversidad, nos ofrecerá la de la «receta» —ingredientes e instrucciones— para un pragmatismo democrático feminista que responda a la nueva concepción de la teoría que nos presenta.

2. Fraser dedica tres artículos a Foucault que componen la primera parte de su libro: «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions», pp. 17-34; «Michel Foucault: A "Young Conservative"?», pp. 35-54; y «Foucault's Body Language: A Posthumanist Political Rhetoric?», pp. 55-66 en *op. cit.*

3. «Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy», pp. 93-110 en *op. cit.*

4. La polémica Rorty-Fraser ha continuado posteriormente. El mismo Rorty le da la razón a

Fraser al declarar que lo que los une son las «afinidades teóricas» y lo que los separa son diferencias políticas. Fraser se niega a aceptar la caracterización que hace Rorty del feminismo como «club exclusivo de profetas» comprometidas en la tarea de «inventar» una nueva identidad moral para las mujeres mediante la adquisición de una «autoridad semántica» que convierta sus descripciones lingüísticas en una «práctica discursiva compartida». Para Fraser el feminismo es un movimiento social en la más estricta tradición democrática, una «contraesfera pública» empeñada en *abrir un nuevo espacio discursivo colectivo en el que las mujeres tomen la palabra para expresar sus propias necesidades*. Desde la perspectiva de Fraser, Rorty se queda a medio camino al no saber asumir las consecuencias políticas de sus propios planteamientos teóricos. Véase R. Rorty «Feminism and Pragmatism», pp. 231-258 y N. Fraser «From Irony to Prophecy to Politics: a

Response to Richard Rorty», pp. 259-266 en *Michigan Quarterly Review*, 30, 2 (1991).

5. «What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender», pp. 113-143, en *op. cit.* Hay traducción castellana de este artículo en Benhabib's y D. Cornell (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica* en Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

6. Fraser presta especial atención al fenómeno denominado el «patriarcado público», en concreto cómo el sistema de protección social norteamericano restringe las posibilidades de autonomía de las mujeres contribuyendo a la «feminiza-

ción de la pobreza». Véase «Women, Welfare, and the Politics of Needs Interpretation», pp. 144-160 de la misma obra que reseñamos.

7. Véase N. Fraser, & L. Nicholson «Social Criticism without Philosophy: an Encounter between Feminism and Postmodernism», pp. 373-394 en *Theory, Culture and Society*, 5, 2-3 (junio, 1988).

Marta José Guerra Palmero
Universidad de La Laguna

EL FEMINISMO Y FOUCAULT

I. DIAMOND AND L. QUINBY (eds.): *Feminism & Foucault. Reflections on Resistance*, Boston, NorthEastern University Press, 1988.

Foucault está siendo, en los últimos años, uno de los autores del llamado postestructuralismo francés, más releído por parte del feminismo norteamericano. El libro que nos ocupa recoge artículos de Bidy Martin, Meaghan Morris, Frances Bartkowski, Sandra Lee Bartky, Susan Bordo, Kathleen B. Jones, Mary Lydon, Peggy Kamuf, Winifred Woodhull, Jana Sawicki, Sharon Welch y de las propias compiladoras sobre la posible utilización del pensamiento foucaultiano por parte del feminismo en el terreno de la epistemología, el análisis del poder, la genealogía del sujeto o la praxis política.

Es en el marco de una ética de la transgresión y de la invención de nosotros mismos donde el pensamiento de Foucault puede conectar con las aspiraciones del feminismo.

Y es este mismo ámbito el que explícitamente demarcaba Foucault para la

experimentación de nuevos modos de acción, donde las transformaciones específicas de los últimos veinte años han trastocado ciertas inercias: relaciones con la autoridad, relaciones entre los sexos, percepción de lo patológico...

Inventar la propia historia, el cuerpo, el deseo, la identidad es la tarea prospectiva de toda teoría feminista, al menos de aquella que no se agota en el esencialismo y la diferencia y para la que el redescubrimiento y la reivindicación reúnen esquemas más operativos. Estas tendencias encontrarían menos elementos utilizables en el pensamiento foucaultiano, pero aún así podrían reseñar aportaciones específicas, por ejemplo en la deconstrucción y el relativismo del Saber androcéntrico occidental y el análisis de sus diversas estrategias de poder.

Reconstruir, inventar, ¿abandonar? la propia identidad constituye no sólo el necesario espacio entre cierta formalidad neomoderna y una postmoderna frivolidad, sino, para nosotras, el legítimo reconocimiento de la mujer que conquista y ejerce su individualidad, con la ironía frente a un saber y un pasado que la ignoró y la he-

roicidad frente a un futuro que hay que construir en el pacto y la equipotencia.

Irene Diamond y Lee Quinby destacan en la introducción al volumen los ámbitos donde Foucault y el feminismo podrían converger, aún cuando el primero no haya sido, las más de las veces, consciente de esta sintonía o las teóricas feministas no siempre hayan juzgado conveniente su utilización.

Para las autoras existen cuatro grandes zonas de confluencia. Ambos, el feminismo y Foucault, identifican el cuerpo como centro de ejercicio del poder, lugar donde se consigue la docilidad y la subjetividad se constituye. Ambos se ocupan de las operaciones del poder íntimas y locales, más que apuntar exclusivamente al ejercicio global del poder del Estado, en el que a menudo se ocultan y minimizan estas estrategias microfísicas. Ambos resaltan la importancia del discurso a la hora de enfatizar discursos hegemónicos y excluir de su verdad las voces marginales. Y ambos critican el modo en que el humanismo occidental ha privilegiado la experiencia de una élite masculina occidental en su proclamación de enunciados universales en torno a la verdad, la libertad y la naturaleza humana (p. X).

Si una de las contribuciones más importantes de Foucault es su tematización de la relación poder/conocimiento y su intento de resaltar la «economía política de la verdad», ello nos posibilita un amplio campo de «sospecha» frente al legado epistemológico occidental. Talante de sospecha que comparte con las aportaciones más importantes de la filosofía del siglo XIX y XX: Nietzsche, Marx, Freud... pero que en su caso, nos hace descender a la génesis de las ciencias humanas y médicas y a la gestación de la moderna conciencia

de cuerpo y sexo. No hay que pasar por alto, como señalan las autoras (p. XI), que, significativamente, la formación del feminismo en el siglo XIX coincidió con los tratamientos médicos y científicos de la histeria femenina, la esterilidad y la capacidad para la reproducción. Los escritos de Margaret Fuller, Elizabeth Cady Stanton y Charlotte Perkins Gilman desafiaron a los expertos científicos y médicos en estas áreas. Pero, indudablemente, no desde intuiciones o certezas no contaminadas por el poder, sino, muchas veces desde los mismos enunciados que ese mismo poder/saber había hecho circular, reivindicando pareja terminología a la que había servido para su descalificación (parece necesario, para propiciar una ruptura epistemológica, comenzar por un proceso de re-significación). Estamos asistiendo, pues, a un tipo de poder que abandona las cuestiones de la soberanía y legitimidad del Estado —tema predominante del iusnaturalismo y el contractualismo hasta el siglo anterior— para descender a las implicaciones de identidad de género que conllevaron la gestión burocrática del «biopoder» en «las regulaciones de población» y las «disciplinas del cuerpo». (Para Biddy Martin, frente a las abstracciones «Patriarcado» y «Capitalismo», la visión foucaultiana más capilar del poder puede ayudar a los clásicos análisis del feminismo radical y del marxismo.)

Esta especie de contaminación conceptual posee una doble estrategia: por un lado hace que las nociones y discursos que sirven para generar una identidad divergente con el modelo normalizador surjan de ese mismo espacio gnoseológico, necesariamente sesgadas, pues de otro modo, si fueran absolutamente diferentes, no serían siquiera susceptibles de ser oídas

por el régimen de verdad hegemónico. Pero por otro lado, a la vez, ese resquicio divergente, que augura una primera toma de conciencia distinta, es posteriormente asumido por un subsiguiente modelo normalizador. Así, muchos de los dogmas del feminismo decimonónico han sido apropiados por las operaciones del poder disciplinario.

Especial importancia tiene el análisis de la génesis íntima del poder y su indisoluble coetaneidad con la gestación del sujeto (tema este tratado por Meaghan Morris). En el tomo primero de la *Historia de la sexualidad*, Foucault desarrolla la tesis de la importancia del imperativo cristiano de la confesión, la renuncia a sí mismo y el pecado, como origen de la indagación en la sexualidad y sus secretos para encontrar nuestra verdad. Sus hallazgos, tanto desde la religión como desde el psicoanálisis, han comportado la construcción normalizadora de esa moral unitaria que los volúmenes 2 y 3 nos ayudan a relativizar en su análisis grecolatino de estilos de vida no universales, y cuya legítima dispersión abre el camino también a las innovaciones y críticas feministas. No obstante, la teoría feminista debe replantearse hasta qué punto utiliza nociones de sujeto inherentes a este modelo normalizador, y cómo una reivindicación simplista del «tomar la palabra» —estoy pensando en los «grupos de concienciación»— puede reproducir el esquema de la confesión que intenta desvelar la íntima verdad esencial de una naturaleza oprimida, echando a perder el poder revolucionario de un «decirse entre iguales», ejercicio de una razón testimonial y dialógica feminista sin la apelación al experto o al intérprete.

Ideas como las de masculinidad o feminidad innatas, tan en boga durante

la segunda mitad del XIX, y hoy de nuevo reformuladas en la sociobiología, nos abocan a esta ya larga indagación de nuestra íntima verdad en la tematización del mí mismo, de la que Foucault ha efectuado diversas instantáneas: la *exomologesis* y *exagoreusis* en el cristianismo primitivo, la voluntad de saber en la sociedad victoriana o el momento histórico de la consolidación del esencialismo burocrático, científico y legal en la dramática elección de identidad sexual de la hermafrodita Herculine Barbin.

Sin embargo, no es fácil escapar de la trampa del esencialismo. Investigadoras feministas han reivindicado a menudo esta especificidad, teñida de superioridad moral, feminismo de la diferencia o mito de la androginia. Incluso aquellos análisis que se apoyan en el marxismo no dejan de esencializar, por medio de la categoría del trabajo, la separación naturaleza/cultura, masculino/femenino. Ni tampoco las apuestas lacanianas se hallan libres de él.

Para Diamond y Quinby la noción de «genealogía», por su carácter positiva y múltiple, constituye una buena alternativa a la historia global al uso, así como el soporte epistemológico a la ética foucaultiana de la resistencia frente a la moral unitaria.

A modo de conclusión sobre las aportaciones de nuestro autor escriben: «La propia labor de Foucault explicando cómo el poder disciplinario moldea a través de mecanismos de atracción, regulación, vigilancia y clasificación es inestimable para demostrar cómo unas prácticas específicas históricas y culturales constituyen distintas formas de uno mismo» (p. XIV).

No obstante, también consideran que los análisis feministas podrían ayudar a los foucaultianos a completar su visión. A no olvidar ese poder mas-

culino que se ha ejercido en la subyugación de las mujeres, y especialmente de sus cuerpos. Tal vez Foucault, apuntan, al establecer el paso entre un simbolismo de la sangre y una analítica de la sexualidad ha ido excesivamente rápido como para explicar la génesis de este bio-poder. El «derecho de muerte» está históricamente unido a la gestación y el desarrollo del patriarcado, al varón como individuo y como grupo. La investigación feminista ha documentado la «medicalization» del cuerpo de las mujeres; el abuso físico de las mujeres, desde la quema de brujas hasta la violación y la mutilación del cuerpo femenino en función de la belleza, son sólo algunas de las formas en las que las feministas han identificado el cuerpo de las mujeres como plasmación del poder masculino. La ausencia de todos estos hechos evidencian lagunas en las genealogías foucaultianas que pretenden detallar las operaciones del poder disciplinario sobre los cuerpos, y que dejan fuera temas como: el embarazo, el aborto, el control de natalidad, la anorexia, la bulimia, la cirugía cosmética, o el tratamiento de cáncer de pecho y útero (tal como desarrollan en sus artículos Sandra Lee Bartky y Susan Bordo).

La suma de las visiones feministas y foucaultianas ampliaría la discusión sobre la desigual valoración binaria y

gnoseológica: varón/mujer, mente/cuerpo, espíritu/materia... y extenderían la crítica del humanismo occidental a su vertiente androcéntrica. Pues uno de los campos más interesantes consiste en evaluar los mecanismos de autoridad y autorización en la propalación de discursos, y la implícita opción de género del lenguaje (p. XV).

La ausencia de una verdadera incorporación de la variable de género en su historia de la sexualidad y la falta de definición de un sujeto operativo y reivindicativo políticamente, representan los puntos débiles de un encuentro entre Foucault y el feminismo, como lo analizan Bartkowski y Sawicki.

Si atendemos a la bibliografía coetánea y posterior a este libro, habremos de concluir que nos encontramos ante un tema abierto y fértil que, centrado en este autor o en la relectura feminista del postestructuralismo en general, nos lleva al debate postmodernista, marco en que lo tratan por ejemplo Susan Hekman, Naomi Schor o Nancy Harstock, y, a partir de su polémica con Habermas, Nancy Fraser. Interesante también la confrontación entre la genealogía foucaultiana y el psicoanálisis feminista realizado por Isaac Balbus o el reciente *Disciplining Foucault* publicado por Jana Sawicki.

Rosa María Rodríguez Magda
Universidad de Valencia

DEBATE SOBRE LA ÚLTIMA ALIANZA DEL FEMINISMO

LINDA NICHOLSON (ed.):
Feminism/Postmodernism, Nueva York / Londres, Routledge, 1990, 348 pp.

El feminismo y el postmodernismo son las dos corrientes políticas y culturales más importantes de la última década. Esto ha dado lugar a un número importante de artículos que discuten las relaciones e influencias entre ambas. La compilación de L. Nicholson pone de manifiesto esta compleja trama a la vez que las ventajas y desventajas de la influencia postmoderna en la teoría feminista.

La actividad académica feminista de las décadas del sesenta al ochenta es heredera —señala Nicholson— de una serie de presupuestos teóricos específicos que están marcados por el sello de la modernidad. Uno de sus legados es el de la objetividad («a God's eye view») en oposición a las perspectivas particulares de personas o grupos. Este principio da origen a los criterios que rigen la verdad, el bien y lo bello. Se refleja así, continúa Nicholson, el ideal de una «razón trascendente» que impregna no sólo la filosofía sino también las ciencias naturales y aún las sociales. La objetividad adquiere, de este modo, ante los ojos de la mayoría un carácter inmune a toda influencia política, axiológica o extra-académica.

Las feministas logran legitimarse contrastándose con este entorno aunque conservan algunas de sus contradicciones. Pero otros grupos alzan también sus voces contra los ideales modernos. En efecto, los así llamados postmodernos rescatan la inevitable situacionalidad humana y hacen blanco de sus críticas al criterio mismo que

legitima el conocimiento, extendiendo la noción de poder hasta áreas no comprometidas hasta ahora como la sexualidad o la salud mental. Los postmodernos critican, pues, los ideales de la modernidad como específicos de un tiempo histórico y de una cierta región geográfica asociados a determinado acervo político y cultural, como la supremacía de Occidente, la diferencia entre arte y cultura de masas, la legitimación de la ciencia y nuestra propia visión del cuerpo.

¿Es, entonces, el postmodernismo el mejor aliado del feminismo? Según Nicholson, esta es la pregunta crucial a la que el feminismo se debe enfrentar hoy por hoy.

A modo de respuesta, la compilación reúne trece trabajos de N. Fraser, S. Harding, S. Benhabib, S. Bordo entre otros, divididos en tres secciones: 1) «Feminism against Epistemology», 2) «The Politics of Location» y 3) «Identity and Differentiation». Es un intento por mostrar los numerosos matices de la cuestión y alertar acerca de la inconveniencia de respuestas rápidas y totalizadoras.

Dado el espacio con que contamos, revisaremos rápidamente sólo algunos de los artículos. Para Fraser y Nicholson, por ejemplo (I.1 «Social Criticism without Philosophy»), el postmodernismo puede convertirse en un sano aliado del feminismo especialmente en cuanto a su método. Sin embargo, muchas feministas influenciadas por él caen peligrosamente en el esencialismo y se vuelven susceptibles de las mismas críticas que caben a posiciones que pretenden evadir. La búsqueda de la «causa última» de la opresión de las mujeres suele llevarlas a postular aspectos primariamente femeninos,

próximos, cuanto menos, al esencialismo que dicen evitar.

Chistine Di Stefano (I.3 «Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity & Postmodernity») es mucho más escéptica aún respecto de los beneficios del postmodernismo. Sugiere que, en tanto es un postracionalismo, presupone un sujeto en ejercicio pleno de su razón y de su individualidad. Sin embargo, las mujeres —advierde— mal pueden verse a sí mismas de ese modo. Entonces, ¿no actúa el postmodernismo de manera disolvente reforzando la posición común y peligrosa de algunas feministas para las que «lo femenino» se constituye con exclusión de la razón? Así, para Di Stefano quizá sea hora del postmodernismo para los varones, pero de ningún modo lo es para las mujeres.

Más aún, Nancy Hartsock (II.7 «Foucault on Power: a Theory for Women?») considera que el postmodernismo es peligroso para el feminismo porque sostiene que la tarea de los intelectuales no es tanto formar parte de los movimientos que promueven cambios fundamentales cuanto exponer y describir los sistemas de relaciones de poder. Para Hartsock el discurso postmoderno permite desarrollar «contra-discursos» que refuerzan las relaciones

de dominación en la sociedad. Considera, además, que el postmodernismo es una invitación al abandono de la teoría y la disolución misma de la noción de sujeto de conocimiento, sin los cuales no es posible construir una sociedad nueva.

Por su parte, Iris Young (III.12 «The Ideal Community & the Politics of Difference») pone de manifiesto la irrealidad de supuestas sociedades sin diferencias genéricas y les niega, por ilusorio, carácter liberador. Es más, considera que la disolución de la noción de género como categoría de análisis y comprensión del comportamiento humano invierte los logros más importantes del feminismo. A su juicio, la noción de «diferencia genérica» debe constituirse en una real alternativa política.

En síntesis, la compilación de Nicholson reúne un importante número de ensayos polémicos que muestran algunas ventajas y desventajas de la influencia del postmodernismo sobre el feminismo. Con ello, cabe considerar que esa corriente es una «aliada» de la que hay que precaverse.

María Luisa Fementas
Universidad de Buenos Aires